

Philosophiques

philosophiques

Ernst Bloch et les Juifs.

Autour d'une traduction récente

Étude critique de : Ernst Bloch, « *Symbole : les Juifs* » : *Un chapitre "oublié" de L'Esprit de l'utopie (1918)*, Paris, Éditions de l'Éclat (collection « Philosophie imaginaire »), 2009, 175 p.

Lucien Pelletier

Volume 37, numéro 1, printemps 2010

Albert Lautman, philosophe des mathématiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/039724ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/039724ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pelletier, L. (2010). Ernst Bloch et les Juifs. Autour d'une traduction récente / Étude critique de : Ernst Bloch, « *Symbole : les Juifs* » : *Un chapitre "oublié" de L'Esprit de l'utopie (1918)*, Paris, Éditions de l'Éclat (collection « Philosophie imaginaire »), 2009, 175 p. *Philosophiques*, 37(1), 219–236.
<https://doi.org/10.7202/039724ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2010

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

é
rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Ernst Bloch et les Juifs.

Autour d'une traduction récente

Étude critique de: Ernst Bloch, « *Symbole: les Juifs* »: *Un chapitre "oublié" de L'Esprit de l'utopie (1918)*, Paris, Éditions de l'Éclat (collection « Philosophie imaginaire »), 2009, 175 p.

LUCIEN PELLETIER

lpelletier@usudbury.ca

Le premier livre d'Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (« Esprit de l'utopie »), a connu trois versions: la première, rédigée d'avril 1915 à mai 1917, parut en 1918¹. La deuxième date de 1923: sans modifier la doctrine, Bloch refond complètement l'ouvrage, écartant plusieurs textes circonstanciés (la plupart de ces textes furent repris avec d'autres essais dans le petit recueil de 1923 *Durch die Wüste*², « À travers le désert ») de manière, dit-il, à donner au texte une forme systématique qui faisait défaut dans la première version³. La troisième version, parue chez Suhrkamp en 1964 comme tome 3 des *Ceuvres complètes*, supprime certains passages de l'édition précédente et en réécrit d'autres; la plupart de ces corrections, précise l'auteur, étaient prêtes dès la fin des années 1920⁴. C'est évidemment cette ultime version qui a été traduite en français en 1977. *L'Esprit de l'utopie* n'a connu à ce jour aucune édition critique, et il est difficile de prendre la mesure exacte des modifications effectuées d'une version à l'autre.

Raphaël Lellouche donne au public francophone un accès à deux courts textes de la première version de *L'Esprit de l'utopie* qu'on ne retrouve pas dans la version finale: il s'agit de « *Symbole: les Juifs* », suivi de « *À propos de la théorie de la connaissance motrice-fantasmatique de cette proclamation* », textes qui couvrent respectivement les pages 319-332 et 332-342 de l'édition originale. Dans le livre préparé par Lellouche, les textes de Bloch comptent pour moins du cinquième: c'est qu'ils sont précédés d'une longue présentation dans laquelle le traducteur explique leur intérêt à

1. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Munich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1918. Cette édition a été reprise par Bloch en fac-similé comme tome 16 de ses *Ceuvres complètes* (Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971).

2. Ernst Bloch, *Durch die Wüste: kritische Essays*, Berlin, Cassirer, 1923.

3. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Berlin, Cassirer, 1923; voir la note éditoriale de l'auteur à la page [iii].

4. Ernst Bloch, *Geist der Utopie: bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1964 (voir la note éditoriale de l'auteur à la page 347; trad. française: *L'Esprit de l'utopie: version de 1923 revue et modifiée*, trad. par Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977, p. 335).

ses yeux. Nous reviendrons plus loin sur cette présentation. Pour l'instant, il importe de signaler que Lellouche ne se soucie pas de situer ces textes par rapport à l'ensemble dont il les extrait. Or une saine interprétation exige de comprendre les parties en regard du tout ; cette tâche s'impose d'autant plus, dans le cas de *L'Esprit de l'utopie*, que le texte explose à chaque page en gerbes d'étincelles et qu'il est difficile d'y discerner les idées centrales si on n'est pas attentif à la trajectoire d'ensemble. Aussi est-ce à cet exercice que nous allons d'abord nous livrer avant de commenter plus avant l'interprétation de Lellouche.

Les textes traduits sont extraits de la cinquième partie de *L'Esprit de l'utopie*, intitulée « Sur l'atmosphère idéologique de ce temps », qui se veut tout d'abord une critique salvatrice des principaux courants philosophiques contemporains. Ce développement culmine dans un parallèle établi entre Kant et Hegel, érigés en figures emblématiques de toute la pensée allemande contemporaine, et dont Bloch cherche à montrer les vérités complémentaires. Enfin, la dernière section, « Décision, programme et problème », où se situent nos deux textes, élargit la perspective en se faisant critique culturelle. Bloch y porte d'abord un jugement sur l'idéologie allemande contemporaine, marquée par un militarisme prussien qui a conduit à la catastrophe de la Grande Guerre : « Cela ne peut plus continuer ainsi⁵ », cherche-t-il à montrer, et c'est en ce sens qu'il peut parler d'une « décision » (*Beschluss*, au sens d'une décision qui clôt une délibération). Le « programme » est celui d'un renouveau de l'Allemagne à partir de ses sources spéculatives authentiques, celles

[d'] une autre Allemagne, non encore apparue dans l'histoire — Karl Marx, le socialisme comme science, la vieille philosophie allemande, tous ces livres qui hier, à la frontière russe, tombaient inmanquablement aux mains de la censure, le système de la liberté organisée, ces livres donnés aux prétoriens qui aujourd'hui, dans la révolution russe, établissent pour la première fois le Christ comme empereur⁶.

Le programme est donc, pour partie, celui d'une synthèse de la Russie et de l'Allemagne, c'est-à-dire, au fond, d'une réappropriation par l'Allemagne des fruits révolutionnaires et socialistes de sa propre pensée. À ce point, Bloch introduit un long excursus intitulé « La marche d'Alexandre⁷ », qui présente les linéaments d'une véritable philosophie de l'histoire universelle au sein de laquelle il cherche plus particulièrement à situer le destin allemand ; assurément, ce développement n'a valeur d'excursus qu'eu égard à la visée d'actualité du chapitre qui l'inclut, car il introduit par ailleurs des

5. *Geist der Utopie* (1918), p. 295.

6. *Ibid.*, p. 298-299.

7. *Ibid.*, p. 304-319. La deuxième édition remanie considérablement ce texte (p. 199-211) ; la troisième reprend pour l'essentiel cette dernière version tout en l'abrégant (p. 212-218 ; trad. fr. : p. 206-212).

éléments essentiels à la progression générale du livre. La marche d'Alexandre symbolise ici l'attrait immémorial éprouvé par la culture européenne pour l'Orient et sa profondeur mystique. Si l'Occident se caractérise par l'action, ce qu'il recherche confusément à travers la succession de ses époques est la quiétude orientale, l'arrivée à un terme utopique encore insaisissable, sis aussi dans sa propre intériorité. En ce sens, Occident et Orient se complètent : « Alexandre avait autant besoin de l'Asie que, à l'inverse, Isaïe et Paul sont éminemment européens et visaient l'Europe, cette terre animée d'un esprit luciférien, ce soubassement, ce noyau subjectif de l'Asie, dont la substance constitue non pas un attribut mais un problème⁸ ». Le programme dessiné par Bloch, particulièrement pour l'Allemagne en tant que culture éminemment spéculative, consiste donc en la saisie pratique de l'énigme, du « problème » que l'humanité représente pour elle-même. Ce thème de l'inconnu du sujet humain sera développé dans la sixième partie de *L'Esprit de l'utopie*, sur « la forme de la question inconstructible », où Bloch introduira le motif fondamental de son œuvre : l'énigme de l'existant, manifestée chez le sujet dans l'obscurité de l'instant vécu et dans le non-encore-conscient en tant qu'amorce d'une élucidation.

Mais auparavant, Bloch termine la cinquième section avec les deux textes qui intéressent Lellouche. Le premier, « Symbole : les Juifs », est un petit essai autonome dont la composition remonte aux années 1912-1913⁹. Pourquoi « symbole » ? Le texte lui-même ne s'explique pas sur le sens de ce terme, et il faut se rabattre sur des écrits ultérieurs de l'auteur pour le comprendre : les symboles, dira Bloch, ont une valeur proprement religieuse d'index d'une unité de sens au sein du multiple singulier ; ils sont axés « sur l'*Unum necessarium* d'un aboutissement¹⁰ ». Si le peuple juif constitue un symbole, c'est par la force de transcendance qu'il incarne : « l'histoire d'aucun peuple n'a, à l'égal de la sienne, eu simplement besoin d'être rédigée pour apparaître comme histoire sacrée et comme anthropogénie canonique-mystique¹¹ ». Le « sentiment juif du monde », en effet, se caractérise à la fois par une rupture avec le monde existant, par une pulsion à « transformer la vie vers la pureté, la spiritualité et l'unité », enfin par l'orientation « vers un

8. *Geist der Utopie* (1918), p. 318-319.

9. Ce renseignement chronologique ne se trouve que dans une réédition remaniée du petit recueil de 1923 (*Durch die Wüste: frühe kritische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1964, p. 122).

10. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (tome 5 des *Œuvres complètes*), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1959, p. 301 (trad. fr. : *Le Principe Espérance*, tome 1, trad. par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976, p. 214). Cette conception du symbole, inspirée des romantiques, était déjà présente dans la première version de *Geist der Utopie*, mais mentionnée seulement en passant (p. 383 ; voir aussi éd. de 1923, p. 238 = éd. de 1964, p. 245, trad. fr. : p. 237). Dans son texte de présentation, Lellouche avance une conjecture fort peu convaincante pour rendre compte du terme « symbole » (cf. p. 130-131).

11. *Geist der Utopie* (1918), p. 321 ; trad. de Lellouche, p. 142 (traduction légèrement modifiée).

but messianique non encore existant¹² ». L'histoire des juifs manifeste ces trois traits de manière paradigmatique; aussi, dira Bloch dans des écrits ultérieurs, le judaïsme a-t-il pour symbole central l'Exode¹³. Sa destination est l'homme: contrairement aux religions qui considèrent ce dernier comme simple élément de cycles cosmiques, le livre de Daniel annonce le Fils de l'homme en tant que détermination de l'Adam primordial; l'Alpha n'y est « défini que par l'Oméga, auquel on ne parvient que de manière d'abord motrice-messianique¹⁴ ». En ce sens, la figure chrétienne de l'homme-Dieu, pense Bloch, appartient en propre au judaïsme et, croit-il, c'est ce que la jeune génération de penseurs juifs allemands entrevoit. Prolongeant le thème, esquissé dans les textes précédents, de l'Allemagne utopique comme coïncidence des opposés, Bloch constate dans « Symbole: les Juifs » qu'un esprit nouveau se fait jour chez ces penseurs, où devient caduque l'atavique haine envers Jésus. Dans le même sens, il cite longuement et commente deux textes célèbres, d'abord le chant du Serviteur souffrant du deutéro-Isaïe, qui à son avis ne peut renvoyer qu'à Jésus, et surtout de longs passages des chapitres 10 et 11 de l'Épître aux Romains, dans lesquels Paul explique que si les juifs ont refusé Jésus, c'est afin que tous les Gentils s'emparent d'abord de la foi nouvelle et que, le jour où ce dessein sera accompli, les juifs réintègrent l'alliance divine universelle en retrouvant pleine reconnaissance de leur statut d'ainés dans la promesse. Ces textes signalent au fond une identité entre judaïsme et christianisme. Le caractère provocant de cette thèse s'atténue si l'on voit que, pour Bloch, Jésus a certes représenté un éminent « signe d'amour et d'intériorité », qu'il fut certes un secours, « mais non pas le Rédempteur » et que « le lointain Messie n'est pas encore venu¹⁵ ». Contre les prétentions du christianisme, le judaïsme s'est raidi « dans un traditionalisme purement formel et un déisme¹⁶ », attitude qu'une compréhension meilleure de ce qui se joue dans la figure de Jésus pourrait désormais surmonter. L'interprétation du judaïsme (et tout aussi bien du christianisme) offerte par Bloch s'appuie sur des vues métaphysiques développées plus loin dans *L'Esprit de l'utopie*, selon lesquelles Dieu n'existe encore aucunement, sinon comme pas-encore, sous la forme inchoative que constitue en nous le caractère insupportable de l'obscurité de l'instant vécu, lequel ne pourrait trouver de solution, au terme d'un acheminement pratique tâtonnant, que dans un autre instant, celui de la plénitude qui mettrait fin au temps; le *deus absconditus* ne se dévoilerait ainsi que dans sa coïncidence avec ce qui n'est

12. *Ibid.*, p. 321-322; trad. Lellouche, p. 142.

13. Cf. notamment Ernst Bloch, *Experimentum mundi: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis* (tome 15 des *Œuvres complètes*), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 207 (trad. fr.: *Experimentum mundi: question, catégories de l'élaboration, praxis*, trad. par Gérard Raulet, Paris, Payot, 1981, p. 199), ainsi que le chapitre 53 du *Principe Espérance*.

14. *Geist der Utopie* (1918), p. 322; trad. Lellouche, p. 143.

15. *Ibid.*, p. 331; trad. Lellouche, p. 155.

16. *Ibid.*, p. 330; trad. Lellouche, p. 154 (traduction légèrement modifiée).

présentement que pressenti en nous, l'*homo absconditus*. C'est l'idée de cette coïncidence mystique de l'homme avec le divin que Bloch retrouve dans la figure du Christ à venir ; ce dernier lui semble appartenir tout autant au judaïsme qu'au christianisme, bien que ce dernier y soit davantage sensible à cause de Jésus, qui introduit une conception moins hautaine, déjà humaine du divin.

Le texte « Symbole : les Juifs » prend fin sur un paragraphe séparé par un astérisque et qui a manifestement pour fonction de raccorder le thème judaïque aux parties précédentes de la cinquième section, évoquant à nouveau la complémentarité de l'Allemagne et de la Russie, ainsi que de l'Europe « motrice » et de l'Orient mystique d'où ont surgi Moïse et Jésus, dans l'attente active et rien moins qu'assurée du « dernier Christ encore inconnu », « Dionysos, le prodigieux théurge ». Le texte prend fin sur la « proclamation » d'un « nouvel éon », d'une « époque absolue », préparée par le judaïsme allié avec la germanité, en union avec l'esprit révolutionnaire russe¹⁷. Il ressort de tout cela que la communauté à laquelle l'auteur de *L'Esprit de l'utopie* s'identifie principalement est celle des Allemands ; s'il s'adresse aux Juifs allemands, c'est certes en tant que communauté distincte, mais susceptible de féconder la communauté plus vaste dont ils font aussi partie.

Suit le dernier texte, traduit lui aussi par Lellouche : « À propos de la théorie de la connaissance motrice-fantasmatique de cette proclamation », qui expose à très grands traits la démarche épistémologique étayant la proclamation d'un possible dépassement du monde, et esquisse le programme d'un « Système du messianisme théorique », ouvrage en plusieurs tomes sur lequel l'auteur travaillait depuis de nombreuses années (il renoncera un peu plus tard à ce projet). Ce texte très dense et hérissé de difficultés ne sera jamais réédité par Bloch, mais celui-ci publiera en 1922 un article important, « Sur l'intention motrice-mystique dans la connaissance¹⁸ », qui développe en s'efforçant de les clarifier les thèses épistémologiques ici présentées. Au sein de *L'Esprit de l'utopie*, le texte opère une transition entre les parties antérieures, qui relèvent principalement du genre de l'essai, et les suivantes où Bloch énonce sa métaphysique et ses applications politiques et religieuses. L'essai, explique-t-il, permet de séjourner auprès d'un objet singulier, d'y pénétrer par empathie et de saisir sa tendance, son état d'inachèvement, à quoi demeure imperméable une stricte approche scientifique. L'intention « motrice » dans la connaissance consiste précisément à accélérer pratiquement cette tendance inhérente à l'objet en saisissant ce qui, en elle, coïncide avec notre propre tendance volitive. L'intention « fantasmatique », pour sa part, extrapole cette tendance : elle renvoie à une rationalité désormais dégagée

17. *Ibid.*, p. 331-332 ; Lellouche, p. 156-157.

18. Ernst Bloch, « Über motorisch-mystische Intention in der Erkenntnis », maintenant dans Bloch, Ernst, *Tendenzen—Latenzen—Utopie* (tome de compléments aux *Œuvres complètes*), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1978, p. 108-117.

de l'emprise des faits, « car ce qui est ne peut être vrai, mais cela veut revenir chez soi grâce aux hommes¹⁹ ». Bloch évoque ici une vérité à inventer et à rêver, mais en stricte conformité avec les exigences éthiques pures et *a priori* d'un Moi utopique.

Il faudrait se féliciter de ce que soient rendus accessibles aux lecteurs francophones ces deux nouveaux textes du jeune Bloch mais, hélas, la manière dont le traducteur et présentateur s'acquitte de sa tâche, loin de dissiper les lieux communs dont est victime cette œuvre complexe et exigeante, dans la sphère francophone et ailleurs, va sans doute contribuer plutôt à les aggraver. S'il avait voulu aider à la compréhension de l'œuvre de Bloch, Lellouche aurait pu traduire la totalité de la section « Sur l'atmosphère idéologique de ce temps » dont nous avons donné un aperçu. Mais son intérêt va presque exclusivement au texte sur les juifs qui, affirme-t-il un peu vite, enveloppe « *in nucleus* l'essentiel de la philosophie de *L'Esprit de l'utopie*²⁰ ». Il traduit et présente aussi le texte épistémologique qui y fait suite, mais sans expliquer ce choix et surtout en se méprenant sur l'intention du texte : il croit que la « proclamation » dont Bloch cherche à rendre compte sur le plan épistémologique se rapporte au seul texte sur les juifs²¹, alors qu'elle résulte plutôt, nous l'avons montré, d'une philosophie de l'histoire plus vaste ; et parce qu'il trouve dans le second texte l'annonce d'un « Système du messianisme théorique », il en conclut que le motif messianique constitue le cœur de la doctrine blochienne et que celle-ci est d'abord d'inspiration juive, négligeant du même coup l'insistance des parties ultérieures de l'ouvrage sur la forme chrétienne du messianisme.

De façon générale, le présentateur s'est concentré sur les deux textes qu'il a traduits sans les rapporter à l'ensemble du livre et sans non plus vraiment s'intéresser à l'œuvre ultérieure de Bloch, dont pourtant il aurait pu obtenir des éclaircissements pour lever certaines difficultés d'une écriture souvent bousculée ; à part de rares et furtives références à *L'athéisme dans le christianisme* ou au *Principe Espérance*, il ne cite jamais de textes de Bloch autres que *L'Esprit de l'utopie*. Il ne recourt qu'à quelques commentaires en français, ignorant par exemple l'étude éclairante consacrée à « Symbole : les Juifs », par Daniel Krochmalnik²², professeur à l'École supérieure d'études juives de Heidelberg. Il est évident, en outre, que Lellouche n'a pas examiné de près les différentes versions de *L'Esprit de l'utopie*²³ et notamment,

19. *Geist der Utopie* (1918), p. 338 ; Lellouche, p. 166 (traduction modifiée).

20. Lellouche, p. 18.

21. *Ibid.*, p. 18, 51, 111.

22. Daniel Krochmalnik, « Ernst Blochs Exkurs über die Juden », *Bloch-Almanach*, vol. 13, 1993, p. 39-58.

23. Il écrit par exemple (p. 28, n. 44) que l'essai sur « le héros comique » ou la discussion de la théorie du drame de Lukács, qu'on trouve dans la première version (p. 55-67 et 67-77), ne sont pas repris dans les versions suivantes, ce qui est erroné : le premier texte est présent aussi dans la deuxième version (p. 271-279), et le second est repris sous une forme remaniée

comme nous allons le montrer, qu'il n'a pas consulté la deuxième. La traduction elle-même se ressent évidemment du manque flagrant de familiarité avec la pensée de Bloch.

La longue présentation de Lellouche ne se prive pas de digressions et conjectures multiples qui entravent l'argumentation et qui, dans la troisième partie notamment, où l'auteur se propose de présenter de plus près « Symbole : les Juifs », parviennent à complètement embrouiller le contenu d'un texte pourtant clair dans ses grandes lignes. *L'Esprit de l'utopie*, peut-on y lire, est « l'explicitation philosophique complète du programme de la conscience juive²⁴ » telle qu'on le trouve dans « Symbole : les juifs ». Ces dires ne sont nullement étayés par une analyse de l'ensemble de l'ouvrage ou par une discussion des principaux concepts blochiens (par exemple l'obscurité de l'instant vécu et le thème du non-encore-conscient), dont Lellouche semble tout ignorer, mais ils lui suffisent pour tenter d'inscrire Bloch dans une tradition juive hétérodoxe, en opérant des rapprochements suggestifs avec des personnages tel que Jacob Frank ou de multiples textes canoniques ou hérétiques, ou encore des doctrines anciennes se rapportant à la question juive (Marcion). Lellouche s'inspire beaucoup, sur ces points, de Jacob Taubes dont il a traduit un ouvrage (*Eschatologie occidentale*) paru récemment chez le même éditeur. Ces commentaires soulèvent souvent l'intérêt, mais plutôt à titre de digressions.

De façon plus centrale, Lellouche se propose de montrer que la philosophie utopique du jeune Bloch tire son inspiration principale du judaïsme et que certains événements politiques et son adhésion ultérieure au marxisme l'ont amené à occulter ce fait. Selon ces vues, Bloch, originaire d'un milieu juif très assimilé, se serait intéressé au judaïsme vers 1911, sous l'influence de son ami Lukács qui venait de s'enthousiasmer pour le hassidisme tel que Martin Buber le donnait à connaître au grand public. C'est dans ce contexte qu'il aurait écrit « Symbole : les Juifs ». Mais un fait trouble Lellouche : ce dernier texte, dit-il, disparaît en 1923, dans la deuxième version de *L'Esprit de l'utopie*. Pour expliquer cela, il avance plusieurs conjectures : Bloch aurait voulu se libérer de l'influence de Lukács ; il aurait été sensible aux vives critiques que Benjamin et Scholem opposaient à sa conception du judaïsme ; enfin et surtout, l'échec en 1919 de la révolution de Bavière, menée par des juifs comme Gustav Landauer, l'aurait convaincu de dissimuler les sources juives de sa pensée, devenues trop compromettantes sur le plan politique. L'allégeance socialiste, en 1918 comme en 1923, ne serait pas un facteur déterminant dans cette occultation, car Bloch, dans toutes les versions de *L'Esprit de l'utopie*, se montre souverain, accueillant mais aussi fort critique à l'égard de Marx (et Lellouche, évoquant longuement les paroles

aussi bien dans la deuxième version (p. 279-287) que dans la troisième (p. 274-283 ; trad. fr. : p. 263-271).

24. *Ibid.*, p. 54.

désobligeantes du Marx de *La question juive* envers le judaïsme, exprime sa gratitude pour l'attitude combien plus sympathique de Bloch); mais plus tard, devenu un des principaux représentants de la pensée marxiste occidentale, et Marx (ou Lénine, ou Staline) étant un dieu jaloux, Bloch aurait accentué encore la dissimulation de ses propres sources juives.

Ces vues ne résistent pas à l'examen. D'abord, le texte « Symbole: les Juifs » n'est pas du tout « oublié », il ne disparaît aucunement de la deuxième édition de *L'Esprit de l'utopie*: il y est bel et bien présent, quelque peu remanié mais tout de même bien reconnaissable en sa lettre et en sa teneur, et même augmenté de deux pages truffées de nouvelles références à des textes de la tradition juive; mais le titre est différent (et difficilement traduisible: « La conscience (*Gewissen*, au sens de conscience morale) de l'inconditionné et la conscience (*Bewusstsein*, au sens d'être-conscient-de) de l'invisible²⁵ »). Ce fait n'évacue certes pas la question du destin du texte sur les juifs dans l'œuvre ultérieure de Bloch (après tout, il disparaît bel et bien de la troisième version, en 1964), ou plus généralement la question de l'attitude du philosophe devenu marxiste envers le judaïsme, mais il la pose à nouveaux frais. Pour tenter d'y répondre, il faut s'enquérir de la place du judaïsme dans la genèse de la pensée de Bloch; or, sur ce point encore, on va voir que les vues de Lellouche ne tiennent pas.

Saisir le rapport de Bloch au judaïsme requiert que l'on distingue entre son attitude personnelle et son attitude théorique, car l'une et l'autre n'étaient pas congruentes au départ et n'en sont venues à coïncider que peu à peu. En ce qui concerne l'attitude personnelle, Bloch déclarait à Jean-Michel Palmier un an ou deux avant sa mort:

Pour comprendre mon rapport au judaïsme, je crois qu'il faut parler de mon enfance et de mes parents. Mon père était un fonctionnaire royal de Bavière qui n'avait aucun rapport avec le judaïsme. Moi-même, j'ai grandi sans rapport avec le judaïsme. Ce que j'en ai appris, c'est plus tard en rencontrant une étudiante sioniste à Wurtzbourg. Elle m'a fait connaître le judaïsme non pas par les écrits de Buber mais par d'autres sources encore, et tout cela au cours de longues promenades. [...] c'est moi qui me suis assimilé au judaïsme. Plus tard, je me suis intéressé à la Kabbale mais aussi à la Gnose, à la philosophie et à la tradition romantique allemande. Le judaïsme n'est qu'un élément parmi tout cela — malheureusement peut-être. Je suis né juif, par hasard²⁶.

L'intérêt premier pour le judaïsme remonte donc aux années d'études à Wurtzbourg (1906-1908), puis il s'est accru au gré des rencontres et des lectures. L'« assimilation » au judaïsme fut telle qu'en 1918, outré par certaines insinuations antisémites d'un ami, Bloch pouvait écrire: « Je suis un juif conscient de sa race, je suis fier de mon peuple ancien et mystérieux, par

25. *Geist der Utopie*, (1923), p. 287-299.

26. Jean-Michel Palmier, « La traversée du siècle d'Ernst Bloch (II): l'après-guerre de Marcuse à Sartre », *Les Nouvelles littéraires*, vol. 54, n° 2531, 1976, p. 8.

le meilleur de moi-même je suis de sang juif et j'assume la grande tradition religieuse de mon peuple²⁷. »

Sur le plan théorique, la judéité de Bloch a pris forme autrement. Il semble que l'idée de la synthèse judéo-allemande à laquelle, nous l'avons vu, aspirait *L'Esprit de l'utopie* ait germé très tôt chez cet auteur : un texte autobiographique rapporte que dans « Sur la force et son essence », premier essai marquant écrit à l'âge de dix-sept ans, l'adolescent entrevoyait une synthèse de l'hellénique et du germanique, mais aussi déjà du judaïque : « Jéhovah, écrivait-il, dieu du tonnerre, brandit la masse de Thor²⁸. » Paroles étonnantes si l'on considère qu'elles n'étaient soutenues par aucune religiosité personnelle ou familiale : il faut plutôt comprendre cette référence dans le contexte des multiples appels, dans l'Allemagne du début du siècle, à une religion nouvelle, religion souvent inspirée par l'affirmation nietzschéenne de la vie et le wagnérisme, et fondée sur les qualités propres du peuple allemand. Ces appels relèvent de ce que l'historien G. L. Mosse²⁹ a qualifié d'« idéologie *völkisch* ». Parmi ces concepteurs d'une religion nationale nouvelle, il faut aussi compter Eduard von Hartmann et son disciple Arthur Drews, avec lesquels l'adolescent Bloch avait un contact épistolaire³⁰. Hartmann et Drews revendiquaient une « religion de l'esprit » où le salut s'acquiert sans recours à une transcendance ; il s'agissait toutefois, conformément au « pessimisme métaphysique » de ces auteurs, d'un salut à la Schopenhauer, où le monde comme volonté inconsciente s'élève peu à peu au Soi et à la conscience à travers l'homme, mais seulement pour réaliser l'inanité de l'eudémonisme et finalement choisir l'extinction de soi. Dans un gros ouvrage de philosophie de la religion, Hartmann consacrait au judaïsme et au christianisme de longues sections très informées des travaux récents d'exégèse, d'histoire et de mythologie ; il considérait le judaïsme, « religion de la loi », comme une étape essentielle dans l'affranchissement à l'égard de l'eudémonisme individuel —

27. Ernst Bloch, *Briefe 1903-1975*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985, p. 232-233.

28. Voici le passage en entier : « Dix-sept ans [...] qui haïssent la Bible, ou bien prennent dans l'Écriture [...] quelque chose de tout différent du Décalogue qui est aux antipodes de la "Vie". On se ralliait à une sorte de bédouinisme associé à des idées germaniques-*völkisch*, sans le moindre sentiment d'incohérence, représentant la "religion de la nature" partout ensevelie qu'il fallait restaurer : Jéhovah, dieu du tonnerre, brandit la masse de Thor » (Bloch, Ernst, *Spuren* (tome 1 des *Œuvres complètes*), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969, p. 91 ; trad. fr. : *Traces*, traduit par Pierre Quillet et Hans Hildenbrand, Paris, Gallimard, 1968, p. 77, traduction modifiée).

29. George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, New York, Grosset & Dunlap, 1964 ; trad. fr. : *Les racines intellectuelles du Troisième Reich : la crise de l'idéologie allemande*, trad. par Claire Damon, Paris, Calmann-Lévy, 2006. Pour ce qui suit, voir notre article « Bloch a-t-il plagié Landauer ? » (*Bloch-Almanach*, vol. 27, 2008, p. 73-120) où la formation de la pensée de Bloch est rapportée à ce contexte.

30. Michael Landmann, *Gespräche mit Ernst Bloch*, t. 1, p. 143 (cet ouvrage inédit peut être consulté au Ernst-Bloch-Archiv de Ludwigshafen-sur-le-Rhin). L'influence de Hartmann est sensible dès le texte « Sur la force et son essence ». Cette influence est considérable, et Bloch l'a reconnue à toutes les étapes de son œuvre.

mais ce, de manière partielle seulement puisque l'optimisme s'y maintenait dans une eschatologie associée à des conceptions éthiques; il tenait le judaïsme pour dépassé par le christianisme, religion certes encore insuffisante puisqu'elle recourait à un médiateur — mais à un médiateur humain, ce qui ouvrait la voie à une suppression de la transcendance³¹. L'influence des vues hartmanniennes sur le jeune Bloch est certaine mais encore mal comprise; elle aide à expliquer, en tout cas, qu'en 1905, dans son premier article intitulé « Pensées sur des choses religieuses³² », il fasse déjà sienne la critique anthropologique de la transcendance divine et promeuve à son tour l'idée d'une nouvelle religion, tout en déplorant que les tentatives en ce sens soient demeurées jusque là intellectualistes. Ce même texte, en un refus évident du pessimisme hartmannien, en appelle à « un nouvel optimisme³³ », sous les traits d'un panthéisme mystique post-chrétien puisant à la fois dans Maître Eckhart et dans Nietzsche. C'est dans ce contexte que, loin d'être tenues pour rétrogrades, les conceptions eschatologiques du judaïsme et du christianisme ont pu intéresser le jeune Bloch: il y voyait sans doute quelque chose d'historiquement incontournable, une contribution à l'optimisme métaphysique, mais à dépasser dans une religiosité d'un type nouveau, dans une « *foi sans Dieu*³⁴ », une paradoxale mystique athée. *L'Esprit de l'utopie* prolonge au fond cette intention.

Assurément, le jeune Bloch comprit très tôt le judaïsme en de tels termes. Mais cette connaissance a-t-elle joué un rôle dans la genèse de sa pensée? Jusqu'à quel point le judaïsme est-il constitutif des concepts centraux de sa philosophie? Nos propres recherches sur la formation de la pensée de Bloch indiquent que ces concepts, axés sur le problème de l'obscurité de l'instant vécu, sont issus d'une appropriation de la *phénoménologie* qui était en pleine émergence au début du xx^e siècle, et sur fond de préoccupations issues de la mystique chrétienne, de Maître Eckhart en particulier, relativement à la subjectivité et au rapport du temps et de l'instant comme éternité³⁵. Les conceptions juives n'ont exercé aucune influence directe sur cette genèse. C'est bien plutôt le complexe de l'idéologie *völkisch*, notamment sa recherche d'une religion nationale et sa lecture post-chrétienne des mystiques allemands, qui a donné le branle à la recherche de Bloch. Essentiellement, le judaïsme et le christianisme étaient pour lui des figures du passé, relayées par de nouvelles aspirations, et leur actualité ne résidait plus qu'en leur dimension mystique.

31. Voir principalement Eduard von Hartmann, *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*, Berlin, Duncker, 1882.

32. Ernst Bloch, « Gedanken über religiöse Dinge », *Das Freie Wort*, vol. 5, 1905-1906, p. 690-694 ; repris dans *Bloch-Almanach*, vol. 12, 1992, p. 9-13.

33. *Ibid.*, p. 13.

34. *Ibid.*, p. 12.

35. Voir notre article: « Bloch à la rencontre de la phénoménologie », *Bloch-Almanach*, vol. 28, 2009.

Ceux qui connaissent l'attitude antimoderne et souvent antisémite des ténors de l'idéologie *völkisch* s'étonneront peut-être d'y voir associé le nom de Bloch. Mais c'est que dans les années 1900, plusieurs penseurs de la jeune génération, souvent de gauche et même juifs, ont su tirer profit de manière originale du rejet *völkisch* des valeurs libérales, ainsi que de leur contrepartie, une nostalgie romantique de la communauté³⁶. À Berlin en particulier, la « Société allemande pour une culture éthique », une organisation proche des cercles libres penseurs, a beaucoup fait pour orienter vers la gauche et l'universalisme les valeurs *völkisch*. C'est dans ce contexte que le groupe berlinois « Communauté nouvelle » des frères Julius et Heinrich Hart a promu un panthéisme mystique qui a beaucoup marqué Gustav Landauer et son ami Martin Buber³⁷. Bloch n'était certes pas à Berlin à cette époque mais, de près ou de loin, il a eu connaissance de ces idées, diffusées par l'éditeur Diederichs ou encore par l'influente revue *Ethische Kultur* ; son deuxième article, en 1906, évoque en ce sens « le mouvement éthique³⁸ » comme symptomatique de la volonté de renouveau caractéristique du temps présent. C'est à partir de ce contexte général qu'il faut comprendre les affinités entre le jeune Bloch et des auteurs tels que Buber et Landauer, plutôt que de prétendre à une influence de ceux-ci sur celui-là³⁹. Tout comme Bloch, en ces années-là, les socialistes Buber et Landauer proclamaient une mystique immanente qui cherchait à affirmer et élever la vie⁴⁰.

36. Voir en particulier George L. Mosse, « The Influence of the Volkish Idea on the German Jewry », dans George L. Mosse, *German and Jews: The Right, the Left, and the Search for a « Third Force » in Pre-Nazi Germany*, New York, Fertig, 1970, chap. 4.

37. L'influence de l'idéologie *völkisch* sur Landauer a été bien montrée par son biographe Eugene Lunn, *Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1973. La même influence a aussi été démontrée chez Buber : cf. Mendes-Flohr, Paul, *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, chap. 3.

38. Ernst Bloch, « Über das Problem Nietzsches », *Das freie Wort*, vol. 6, 1906, 566-570 ; repris dans *Bloch-Almanach*, vol. 3, 1983, p. 76-80 ; cf. p. 78. Signalons encore l'influence marquante sur Bloch, attestée au moins pour les années 1910, de Friedrich Wilhelm Foerster, une des principales figures de la « Société allemande pour une culture éthique » ; en 1911, Bloch recommande instamment à Lukács la lecture d'un de ses ouvrages (*Briefe 1903-1975*, p. 55, 67).

39. Voir notre article « Bloch a-t-il plagié Landauer ? ». L'idée selon laquelle Landauer aurait directement influencé le jeune Bloch est aujourd'hui très répandue, et reprise par Lelouche (p. 46-49). On parle aussi fréquemment d'une influence de Buber sur Bloch (cf. principalement Christen, Anton F., *Ernst Blochs Metaphysik der Materie*, Bonn, Bouvier, 1979, chap. 1.2). Ces thèses s'appuient toujours sur de simples analogies textuelles plutôt que sur des preuves formelles.

40. Cf. Gustav Landauer, *Skepsis und Mystik: Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, Berlin, Fleischel, 1903 ; Buber, Martin, *Extatische Konfessionen*, Iéna, Diederichs, 1909 (trad. fr : *Confessions extatiques*, trad. par Jean Malaplate, Paris, Grasset, 1995).

Pour en revenir au texte « Symbole: les Juifs », sa nouveauté, par rapport à l'attitude antérieure probable de Bloch envers le judaïsme, tient à ce que, par certains aspects, ce dernier n'y est plus tenu pour une figure passée: Bloch y voit plutôt un *allié* inattendu de sa propre métaphysique, construite, elle, à partir d'autres matériaux. Le judaïsme de la jeune génération, pense Bloch, est un allié d'abord par sa redécouverte du hassidisme, selon lequel « la joie est plus grande que la Loi⁴¹ ». Comme le note Lellouche après d'autres, l'allusion est claire, ici, aux travaux de Buber sur la « mystique juive », particulièrement sur sa forme hassidique. Bloch, dont la pensée avait acquis ses traits propres en 1907 et 1908⁴², prit connaissance en 1911 seulement (peut-être par l'entremise de Lukács, comme le prétend Lellouche, mais la chose importe peu) des merveilleux récits hassidiques publiés par Buber, et sa réaction fut très enthousiaste⁴³. Mais surtout, c'est l'interprétation du judaïsme procurée par Buber et par ses partisans qui l'a intéressé. Dans des conférences prononcées par Buber de 1909 à 1911⁴⁴, et plus encore dans un recueil d'articles publié par d'anciens élèves de l'école juive supérieure Bar-Kochba de Prague et qui est principalement inspiré par Buber⁴⁵, Bloch trouvait des formules qui semblaient avaliser explicitement son refus d'une transcendance divine préétablie, ainsi que sa conception d'un Dieu *in statu nascendi* dans le non-encore-conscient, et de l'agir éthique comme devenir-Dieu de l'humanité. Dans son interprétation de la mystique juive (Kabbale et hassidisme), Buber avançait l'idée d'une « rédemption de Dieu par la créature⁴⁶ »; la Chekhinah, disait-il, présence de Dieu dans le monde, se trouve dispersée et peut être recueillie et délivrée grâce à l'acte humain, qui acquiert ainsi une fonction absolue:

le Divin, écrivait Buber, est tapi dans les choses et ne peut être réveillé que par celui qui les aborde avec un respect sacré et se sanctifie à travers elles. La réalité sensible est divine, mais elle attend d'être *réalisée* dans sa divine réalité par l'intermédiaire de celui qui la vit dans la vérité. La Chekhinah est exilée dans les ténèbres; elle gît, ligotée, au fond de chaque chose, et de là elle sera rédimée grâce à celui qui saura, par son regard sur les choses et son commerce avec

41. *Geist der Utopie* (1918), p. 330 ; trad. Lellouche, p. 154.

42. Cf. sa thèse doctorale, *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*, Ludwigshafen-sur-le-Rhin, Baur, 1909 (reprise partiellement dans *Tendenz—Latenz—Utopie*, p. 55-107).

43. Cf. *Briefe 1903-1975*, p. 59.

44. Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Francfort-sur-le-Main, Rütten & Loening, 1911 (trad. fr.: *Judaïsme*, trad. par Marie-José Jolivet, Lagrasse, Verdier, 1982, chap. 1-3).

45. *Vom Judentum: ein Sammelbuch*, Leipzig, Wolff, 1914. L'importance de ce livre pour Bloch a été signalée par Krochmalnik, « Ernst Blochs Exkurs über die Juden », et, bien avant lui, par Gershom Scholem dans sa correspondance avec Benjamin (comme le rappelle Lellouche, p. 85).

46. Buber, *Judaïsme*, p. 23.

elles, libérer l'âme qu'elles renferment. Ainsi chacun est-il appelé à agir sur le destin de Dieu par sa propre vie⁴⁷.

Dans *L'Esprit de l'utopie*, Bloch évoquera dans le même sens l'idée de la Chekhinah⁴⁸. Un autre texte avec lequel il a senti une complicité toute particulière est l'article d'un disciple de Buber, Hugo Bergmann, intitulé « La sanctification du Nom (Kiddouch Hachem) » et inclus dans le recueil pragoïse. Pourquoi, demande Bergmann, le livre du Lévitique parle-t-il de sanctification du nom de Dieu, comme si Dieu avait besoin de l'homme pour que son nom devienne saint ? Sa réponse est que, sans nier le Dieu créateur, « du point de vue de l'homme, Dieu est essentiellement une tâche et, dans cette mesure, son destin dépend de l'homme ». C'est seulement en restaurant par son agir moral l'unité de la création que l'homme peut vraiment appeler Dieu par son nom. « Le destin de Dieu est dans la main du juste. Quelques citations à l'appui : [...] Il est dit dans le midrash *Berechit rabba*, par. 69 : "Les méchants subsistent grâce à leur dieu, mais les justes — Dieu subsiste grâce à eux"⁴⁹. » Le texte « Symbole : les Juifs » reprend en partie cette doctrine, évoquant le « *kiddouch hachem* à réaliser de manière motrice, morale, métaphysique comme sanctification du Nom de Dieu⁵⁰ ». Mais on comprendra mieux encore, en lisant la phrase célèbre sur laquelle s'achève *L'Esprit de l'utopie*, l'enthousiasme ressenti par Bloch à la lecture de ce texte et, plus généralement, à l'idée d'une rédemption de Dieu par l'homme ; il écrit en effet :

Car nous sommes puissants ; seuls les méchants subsistent grâce à leur dieu, mais les justes — Dieu subsiste grâce à eux ; et c'est entre leurs mains qu'est déposée la sanctification du Nom, la nomination même de Dieu, Dieu qui en nous frémît et progresse, qui est le porche pressenti, la question la plus obscure, l'intériorité débordante ; Dieu qui n'est pas un fait mais au contraire un problème entre les mains de notre philosophie qui le conjure et de la vérité en tant que prière⁵¹.

On aura noté la reprise littérale de la phrase du midrash citée par Bergmann. Pour sa part, D. Krochmalnik⁵² a signalé d'autres idées empruntées directement par Bloch à Buber et Bergmann, notamment celle selon laquelle

47. Buber, « Der Mythos der Juden », in *Vom Judentum*, p. 30 (trad. fr. : *Judaïsme*, p. 88).

48. *Geist der Utopie* (1918), p. 441 (voir aussi l'édition de 1964 : p. 341 ; trad. fr. : p. 329).

49. Hugo Bergmann, « Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem) », dans *Vom Judentum*, p. 33-34.

50. *Geist der Utopie* (1918), p. 330 ; trad. Lellouche : p. 154. Voir aussi *ibid.*, p. 381 ; éd. de 1964 : p. 273 (trad. fr. : p. 262).

51. *Ibid.*, p. 445 ; édition de 1964 : p. 346 (trad. fr. : p. 334). Dans l'édition de 1923, les mots « Dieu qui n'est pas un fait mais au contraire un problème » sont absents (p. 365).

52. Krochmalnik, « Ernst Blochs Exkurs über die Juden », notamment p. 44, 52.

la personne de Jésus et sa doctrine originelle ne sont pas contraires au judaïsme : selon Buber en effet, « le christianisme enseigne ce qu'enseignaient les prophètes : l'inconditionnalité de l'acte » ; il espère « le jour où nous aurons surmonté l'horreur superstitieuse que nous nourrissons à l'égard du mouvement nazaréen » et souhaite replacer celui-ci « là où il se situe : à l'intérieur de l'histoire spirituelle du judaïsme⁵³ ». On comprend mieux, après tout cela, quels sont les jeunes intellectuels juifs dont Bloch se dit proche dans son texte sur les juifs, et pour quelles raisons. À cette époque, il se sentait tellement de plain-pied avec cette lecture du judaïsme qu'il pouvait écrire à une amie, avec la mégalomane caractéristique de ses lettres de jeunesse :

Ainsi, ce qu'il y a de meilleur et de plus authentique dans l'esprit du judaïsme court de Moïse aux prophètes et aux hassidim et maintenant est incarné dans mon manuscrit. [...] Les juifs sont élus pour nommer Dieu, lui donner le Nom qui à chaque fois a validité : ils possèdent l'esprit de l'alliance. Je vais le restaurer et, lorsqu'arrivera le Jugement dernier comme théodicée, je serai assis à la droite de Moïse, de Jésus et de Spinoza. Cela, je vais le faire, et mon Dieu me donnera la grâce⁵⁴.

Le texte « Symbole : les Juifs » manifeste un premier effort de la part de son auteur pour se familiariser avec la littérature juive post-biblique, mise en valeur par Buber. Dans ce corpus, à l'époque très difficile d'accès pour un non-hébraïsant, Bloch cherchait des idées susceptibles de cautionner et de nourrir sa propre pensée. Dans la deuxième édition du texte, en 1923, il ajoute des citations du midrash *Chemot rabba*, du midrash *Kohélet*, du *Zohar*, du *Tseror hamor* ; les sources mentionnées sont la *Philosophie der Geschichte* de F. J. Molitor et l'ouvrage de J. A. Einsenmenger, *Entdecktes Judenthum*⁵⁵. Après avoir fait la connaissance de Gershom Scholem en 1919, Bloch cherchera à tirer profit de son érudition ; mais Scholem, scandalisé par le texte de ce dernier sur les juifs, se gardera de le satisfaire⁵⁶. Au total, en dépit d'efforts sincères, l'érudition juive de Bloch ne fut jamais considérable⁵⁷.

Dans l'œuvre de Bloch, le dernier texte à considérer le judaïsme comme tout à fait contemporain, pertinent pour les problèmes métaphysiques du

53. Buber, *Judaïsme*, p. 38 ; cf. aussi Bergmann, « Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem) », p. 39.

54. Lettre de Bloch à Margarete Susman, dans Margarete Susman, « *Das Nah- und Fernsein des Fremden* » : *Essays und Briefe*, éd. par Ingeborg Nordmann, Francfort-sur-le-Main, Jüdischer Verlag, 1992, p. 79.

55. *Geist der Utopie* (1923), p. 296-297. Bloch dira à M. Landmann : « Ce qu'on trouve du *Zohar* dans *L'Esprit de l'utopie*, je l'ai pris de Molitor » (Landmann, *Gespräche mit Ernst Bloch*, t. 2, p. 40).

56. Cf. Gershom Scholem, *Walter Benjamin : histoire d'une amitié*, trad. par Paul Kessler, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 109-110.

57. Cf. Daniel Krochmalnik, « Ernst Bloch im jüdischen Messianismus », *Bloch-Almanach*, vol. 26, 2007, p. 16.

présent, est précisément la deuxième version de « Symbole : les Juifs », incluse dans l'édition de 1923 de *L'Esprit de l'utopie*. L'œuvre ultérieure, en particulier le chapitre 53 du *Principe Espérance* et les pages consacrées aux prophètes et à Job dans *L'Athéisme dans le christianisme*, mettront certes en valeur l'héritage de la « religion de l'Exode », sa contribution unique et essentielle à la culture universelle, mais plus jamais Bloch ne présentera le judaïsme comme une figure d'actualité. Et, redisons-le, la troisième édition de *L'Esprit de l'utopie*, en 1964, n'inclut plus « Symbole : les Juifs » (mais, cette même année, le texte est intégré à une nouvelle édition de *Durch die Wüste*, de sorte qu'on aurait tort de parler ici d'une tentative d'occultation par Bloch de son propre passé, d'autant plus qu'il a lui-même tenu à intégrer la version originale de *L'Esprit de l'utopie* en fac-similé dans ses *Œuvres complètes*). Discrètement, la position a changé. Que s'est-il donc passé ? Les hypothèses avancées par Lellouche ne tiennent pas, car elles partent du constat erroné selon lequel le texte sur les juifs disparaît de *L'Esprit de l'utopie* en 1923. Faut-il invoquer alors le passage au marxisme, opéré dans les années 1920 ? Il est certain que le ralliement à Marx a entraîné des changements importants dans la production de Bloch, introduisant de nouveaux thèmes et signalant d'autres fronts pour l'action. La métaphysique du jeune auteur a un peu retraité derrière la lutte plus urgente contre le fascisme et pour le communisme, mais elle n'a en rien disparu. Dès *L'Esprit de l'utopie*, et dans d'autres textes encore en 1918, Bloch signalait que le marxisme était à « repenser de fond en comble⁵⁸ » et il n'a jamais dérogé de cette intention, de sorte qu'il faut comprendre son ralliement au marxisme bien plutôt comme une tentative de le transformer de l'intérieur. L'ouvrage de l'ami Lukács, *Histoire et conscience de classe*, paru lui aussi en 1923, a certes beaucoup compté pour Bloch : il l'a conduit à se défaire du ballast le plus explicitement *völkisch* de sa pensée⁵⁹, à mieux percevoir l'ancrage social des idées et à recourir dorénavant d'une manière systématique à la critique des idéologies ; mais, précise-t-il dès la recension qu'il consacre à ce livre, cela doit se faire sans préjudice pour la dimension métaphysique des problèmes, en restant à distance d'une approche « presque exclusivement sociologique⁶⁰ » comme celle de Lukács. Le résultat de la transformation blochienne « de fond en comble » du marxisme fut *Le Principe Espérance*, un ouvrage

58. Ernst Bloch, *Kampf, nicht Krieg: Politische Schriften 1917-1919*, éd. par Martin Korol, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985, p. 517, 556.

59. Voir la critique succincte mais efficace que fait Lukács des vues de son ami, dans Georg Lukács, *Gesamtausgabe*, t. 2: *Frühschriften*, II: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt et Neuwied, Luchterhand, 1977, p. 379-380 (trad. fr.: *Histoire et conscience de classe: essais de dialectique marxiste*, trad. par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 2^e éd., 1976, p. 237-238).

60. Ernst Bloch, « Aktualität und Utopie: zu Lukács Geschichte und Klassenbewusstsein » (1923), maintenant dans Ernst Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie* (tome 10 des *Œuvres complètes*), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969, p. 618.

qui ne sacrifie rien des préoccupations de la jeunesse, qui inclut une philosophie de la religion, qui discute de parapsychologie, d'un au-delà de la mort, même du miracle. Il y a certes des différences entre l'œuvre de jeunesse de Bloch et celle de sa maturité, que lui-même a résumées de manière précise par ces deux mots : « mesure et détermination⁶¹ ». La « détermination » est manifestement celle apportée par le marxisme. Le terme « mesure », lui, s'explique autrement : il signale *a contrario* la démesure des œuvres de jeunesse, de *L'Esprit de l'utopie* et de *Thomas Münzer*, leur recours même prudent à des motifs occultes, leur précipitation à annoncer l'apocalypse, la métempsycose, le socialisme comme Église terrestre et la démocratie mystique des âmes comme Église invisible. L'œuvre de maturité se fait moins affirmative : elle ne renonce à aucun de ces thèmes mais s'attache plus modestement à montrer qu'ils relèvent du possible, qu'ils sont des objets légitimes de l'espérance. Les prophéties de la jeunesse ne s'étaient pas réalisées, la révolution réclamée par le *Thomas Münzer* paraissait de moins en moins possible, la route vers l'utopie s'était révélée longue et tortueuse, mais l'espérance ne s'était pas tarie : voilà ce qui a amené la « mesure » de l'œuvre de maturité. Dans tout cela, aucun motif pour une autocensure, pour une occultation d'affirmations antérieures. Alors, pourquoi le discours sur le judaïsme, lui, ne s'est-il pas maintenu ?

Les documents disponibles nous orientent vers l'hypothèse suivante : le changement d'attitude résulterait d'une déception, de ce que Bloch aurait perçu comme une volte-face de la part de Buber quant à l'interprétation du judaïsme. Après la guerre, ce dernier avait évolué d'un panthéisme mystique à un point de vue religieux plus orthodoxe⁶². En 1923, il publia un nouveau recueil de ses discours sur le judaïsme ; l'ensemble était augmenté d'une importante préface où l'auteur apportait des explications visant à clarifier, disait-il, certaines imprécisions ou inexactitudes de ses discours ayant suscité des malentendus : il y était question, pour l'essentiel, de l'idée qui avait tant intéressé Bloch, celle d'une « réalisation de Dieu ». Cette expression, écrivait-il,

est susceptible de nous attirer dans le piège de la chatoyante théorie que Dieu est une "idée" qui ne peut devenir "réalité" qu'à travers l'homme, à la notion pernicieuse et sans issue que Dieu n'est pas, mais devient, soit dans l'homme, soit dans l'humanité. Je qualifie de pernicieuse et sans issue une telle conception, qui apparaît aujourd'hui sous toutes sortes de travestis, non que je ne sois certain d'un devenir divin dans l'immanent, mais parce qu'il n'y a qu'à

61. *Geist der Utopie* (1964), p. 347 (trad. fr. : p. 335) ; voir aussi Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (tome 2 des *Œuvres complètes*), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1960 (1^{ère} éd. : 1921), p. 230 (trad. fr. : *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, trad. par Maurice de Gandillac, Julliard/Union générale d'éditions, coll. « 10/18 », Paris, 1975 [2^e éd.], p. 309).

62. Cf. Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, p. 113-119.

partir de la certitude fondamentale de l'existence divine que nous pouvons toucher le mystère du devenir divin [...] sans cette certitude fondamentale, il ne peut y avoir qu'un usage déplacé et abusif du nom de Dieu⁶³.

Ces lignes visent notamment, peut-être même tout particulièrement Bloch; l'erreur décriée concorde en tout cas pleinement avec la doctrine de *L'Esprit de l'utopie*. Bloch et Buber se connaissaient sans doute personnellement⁶⁴, et on imagine difficilement que ce dernier n'ait pas lu des sections de l'ouvrage de Bloch. Prenant connaissance de la préface de Buber et de son point de vue théiste conventionnel, Bloch s'est sûrement senti désavoué, lui qui avait vu dans les formules les plus audacieuses des discours bubériens sur le judaïsme une confirmation de sa propre métaphysique. Après 1923, en tout cas, Bloch prendra toujours soin de bien démarquer sa pensée de celle de Buber, exprimant même du dédain pour lui⁶⁵. En 1926, il déclarait son complet accord avec des critiques émises par Siegfried Kracauer à l'encontre de la pensée de Buber et de Rosenzweig, prise à partie pour sa religiosité qu'il trouvait dépourvue de pertinence sociale⁶⁶; à mi-mot, Bloch reconnaissait quelque bien-fondé à des reproches analogues adressés auparavant par ce même Kracauer à son *Thomas Münzer*⁶⁷, ce qui suggère que le désaveu reçu de Buber a sans doute contribué à la réorientation plus résolument marxiste de sa pensée et à l'abandon de la phraséologie religieuse, qui trompait des lecteurs même très avisés sur ses intentions véritables.

C'est sur ce parcours, nous semble-t-il, qu'il faut inscrire le texte de Bloch « Symbole: les Juifs » si on veut bien en saisir la signification. De 1911 à 1923 environ, Bloch s'est intéressé à une certaine interprétation du judaïsme, celle de Buber, qu'il croyait corroborer ses propres vues métaphysiques. Mais dans le même temps, et pour les mêmes raisons, il manifestait un intérêt tout aussi vif et qui, lui, ne fut pas qu'épisodique, pour certains

63. Martin Buber, *Reden über das Judentum*, Francfort-sur-le-Main, Rütten & Loening, 1923, préface; trad. fr.: Buber, *Judaïsme*, p. xiii-xiv.

64. Nous n'avons trouvé aucun document donnant des détails sur cette relation, sauf une lettre de 1920 dans laquelle Margarete Susman tente d'expliquer à Buber la psychologie personnelle de Bloch (cf. Susman, « *Das Nah- und Fernsein des Fremden* », p. 96).

65. Krochmalnik rapporte qu'il déplorait que leurs livres se retrouvent sur les mêmes tablettes des librairies (« Ernst Bloch im jüdischen Messianismus », p. 30).

66. Cf. Siegfried Kracauer, « Die Bibel auf Deutsch » (1926), repris dans Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse: Essays*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1963 (trad. fr.: *L'ornement de la masse: essais sur la modernité weimarienne*, trad. par Sabine Cornille, Paris, La Découverte, 2008, p. 163-175). Bloch déclare son accord avec cette critique dans ses lettres des années 1920 à Kracauer.

67. Cf. Siegfried Kracauer, « Prophetentum » (1922), maintenant dans Siegfried Kracauer, *Schriften*, t. 5.1: *Aufsätze 1915-1926*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990, p. 196-204. Bloch avait d'abord vertement réagi à ce compte rendu (cf. *Durch die Wüste* (1923), p. 61-65, et *Briefe 1903-1975*, p. 265-267); l'article contre Buber et Rosenzweig lui a permis, admet-il, de mieux comprendre la teneur de la critique antérieure de Kracauer contre son propre ouvrage (*ibid.*, p. 269-270).

aspects du christianisme, dont témoigne l'ouvrage de 1921 sur Thomas Münzer. Dans l'œuvre ultérieure, seul le christianisme hérétique mystico-révolutionnaire fut maintenu comme forme religieuse encore actuelle, cette actualité tenant à la figure du Christ utopique, de l'humano-divinité comme *eschaton*. Aussi doit-on conclure, tout compte fait, qu'à part une insistance, assurément sans équivalent dans la pensée contemporaine, sur la dimension d'avenir et d'espérance du judaïsme, l'œuvre de Bloch, prise dans son ensemble, n'a rien à offrir à des lecteurs juifs en quête d'une confirmation ou d'un approfondissement de leur foi particulière.